

## El *factum* de la pluralidad como salida al fenómeno totalitario

The factum of plurality as a way out of the totalitarian phenomenon

Sergio Quintero Martín<sup>1</sup>

Universidad Nacional Autónoma de México

### Cómo citar este artículo:

Quintero Martín, Sergio (2022). El *factum* de la pluralidad como salida al fenómeno totalitario. *Pescadora de Perlas. Revista de estudios arendtianos*, vol. 1, n° 1, 118-146. Disponible en: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/pescadoradepelras>

### RESUMEN

El mundo de Hannah Arendt fue testigo de la fragilidad de la condición humana, como lo refleja su minucioso análisis en *Los orígenes del totalitarismo* [1951]. La lectura arendtiana del fenómeno totalitario revela hasta qué punto se redujo a su mínima expresión la aparición pública y el diálogo político, aspectos esenciales para su idea de comunidad. Para contrarrestar las consecuencias deshumanizadoras del totalitarismo, Arendt ofrece un enfoque vital a esta cuestión. Apuesta por la recuperación de la pluralidad, por volver a conectar a los seres humanos a la vida pública y reconstruir el *inter-esse homines*, es decir, sentido de la comunidad política.

Por medio del análisis de los mecanismos que subyacen en los orígenes del totalitarismo, Arendt afronta la desarticulación de las relaciones políticas como la consecuencia principal de la disolución del espacio entre los seres humanos y su imposibilidad para comunicarse entre ellos. Sin embargo, entiende que esta misma atmósfera no es exclusiva ni está anclada a la experiencia totalitaria de los años treinta y cuarenta del siglo XX, sino que su germen puede volver a reproducirse. Ante la preocupación de Arendt por el posible regreso del totalitarismo, su respuesta será defender radicalmente la visibilización pública de la pluralidad. Para ello aboga por recuperar la potencia que ofrece la idea kantiana de

---

<sup>1</sup>El presente artículo constituye una difusión de resultados parciales de mi investigación posdoctoral. Se realiza gracias al apoyo y la financiación de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico (DGAPA) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), estando adscrito a la Facultad de la Filosofía y Letras. Asimismo, quiero reiterar mis agradecimientos a mi asesora, la Dra. Griselda Gutiérrez Castañeda, por su colaboración e inestimable ayuda, sin la cual este proyecto no hubiera salido adelante.

humanidad como hilo conductor para pensar nuevamente el *sensus communis* de la comunidad política.

PALABRAS CLAVE: Síndrome totalitario, pluralidad, *sensus communis*, humanidad.

#### ABSTRACT

Hannah Arendt's world witnessed the fragility of the human condition, as reflected in her meticulous analysis in *The Origins of Totalitarianism* [1951]. Arendt's reading of the totalitarian phenomenon reveals the extent to which public appearance and political dialogue, essential to her idea of community, were reduced to their minimum expression. To counteract the dehumanizing consequences of totalitarianism, Arendt offers a vital approach to this question. She argues for the recovery of plurality, reconnecting human beings to public life and rebuilding the *inter-esse homines*, that is, the sense of political community.

By analyzing the mechanisms underlying the origins of totalitarianism, Arendt confronts the disarticulation of political relations as the main consequence of the dissolution of the space between human beings and their inability to communicate with each other. However, she understands that this same atmosphere is neither exclusive nor anchored to the totalitarian experience of the thirties and forties of the 20th century, but that its germ can be reproduced again. In the face of Arendt's concern about the possible return of totalitarianism, her response will be to radically defend the public visibility of plurality. To this end, she advocates recovering the power offered by the Kantian idea of humanity as a guiding thread to rethink the *sensus communis* of the political community.

KEYWORDS: Totalitarian disease, pluralism, *sensus communis*, humanity.

### 1. Los orígenes en *Los orígenes del totalitarismo*

Hannah Arendt publica *Los orígenes del totalitarismo* [1951] desde un enfoque *histórico especulativo*. Su intención es comprender el fenómeno que ha llevado al mundo occidental a una hecatombe en forma de colapso moral. Para ahondar en la naturaleza del totalitarismo, no realiza un tratamiento historiográfico ni escribe un manual de filosofía política al uso, sino que compone un relato (*story*) sobre la génesis histórica de este acontecimiento a partir de las experiencias vividas. De ahí que, como sostiene Salvador Giner, “la originalidad de Hannah Arendt proviene de su enfoque empirista de la situación totalitaria” (2020: 19).

La forma en la que trata de comprender el totalitarismo representa el camino inverso recorrido por Primo Levi, otra de las voces cabales que reflexionaron sobre

este fenómeno. Mientras que Levi, en su intento de comprensión, prestó una especial atención a los supervivientes internados en los campos de exterminio, ahondando en cómo esa experiencia los transformó; Arendt, por el contrario, se dedicó a entender el otro lado, el lado de los ejecutores. Quiso descifrar cómo el pueblo alemán llegó a hacer lo que hizo y a ser cómplice de la sofisticada organización de matanza estructural de los nazis, cuya finalidad era la aniquilación sistemática y deshumanizadora de pueblos enteros, en especial del pueblo hebreo y del pueblo romaní, pero también de cualquier clase de disidencia interna. Bajo esta querencia la autora muestra una preocupación aún más terrorífica: ¿podría volver a suceder?

Tanto Arendt como Levi, así como el resto de autores que trataron de comprender la naturaleza del totalitarismo, se encuentran huérfanos en su tarea, pues son conscientes de la cruel incapacidad de establecer una comprensión que abarque el conjunto de este fenómeno, especialmente al recurrir a las categorías de comprensión tradicionales. A pesar de la amplia literatura, los testimonios, los relatos de los supervivientes, y los innumerables estudios y obras documentales y de ficción; el fenómeno del totalitarismo no termina de ser aprehendido en su totalidad. No obstante, esta recolección de materiales permite establecer algo necesario y vital para su comprensión: un sentido narrativo. Por esa razón, Arendt recurrió a la descripción y a su valor narrativo para componer un relato de la experiencia totalitaria que no solo sirviera para proteger la memoria del olvido ante lo sucedido, sino que le permitiera articular su ejercicio de comprensión.

Su punto de partida establece la sociogénesis del fenómeno totalitario en dos elementos, o tendencias históricas, que derivan de actitudes ya presentes con anterioridad. Estos elementos son el antisemitismo y el imperialismo. Sin embargo, fue consciente desde el primer momento de su análisis que el totalitarismo no era una simple continuación por agravación de experiencias despóticas pasadas. Actitudes modernas como los prejuicios racistas, el odio a los judíos, las dictaduras despóticas, la conquista colonial, la fragilidad del Estado-nación, la aparición del populacho (*mob*) y la masificación social; no representaron una novedad para el siglo XX. La originalidad y la potencia que introdujo el totalitarismo es la forma en

la que estos elementos cristalizaron en el antisemitismo y el imperialismo como parte de la culminación patológica de la subjetivación del poder, en la forma del líder autoritario carismático y del partido único. Además, debemos tener en cuenta la pretendida modernidad del totalitarismo, incorporando a la política “la técnica, la ciencia aplicada y el crecimiento económico a cualquier precio”<sup>2</sup> (Giner, 2020: 18).<sup>3</sup> Estos elementos típicamente modernos establecen, por ejemplo, un abismo entre el totalitarismo nazi y otras formas de despotismo, como el fascismo nacionalcatólico vivido en España durante la dictadura de Francisco Franco.

El contexto histórico en el que se gestó el totalitarismo, porque este fenómeno no nació en el vacío ni de un modo *ex nihilo*, responde a unos elementos rastreables, puesto que “antes de que el totalitarismo arraigue, requiere de una enorme masa de «individuos atomizados y aislados», entonces es posible solamente bajo las condiciones de la modernidad” (Moran, 2011: 283). Estos elementos son los que Arendt denomina como «orígenes». Sin embargo, en esta tarea de rastreo debemos tener claro que una causalidad en los acontecimientos no implica de suyo una correlación. Como la propia autora lo expresa en su artículo *Understanding and Politics*, “sólo cuando algo irrevocable ha sucedido podemos intentar siquiera rastrear su historia hacia atrás. El acontecimiento ilumina su propio pasado, nunca puede deducirse de él”<sup>4</sup> (Arendt, 1953: 388).

Por medio del término «orígenes», no se refiere a las causas directas que llevaron a su realidad política a ser como fue, sino a la genealogía particular que expresó la relación incierta entre varios elementos aparentemente disociados, pero que adquirieron una nueva y desconocida significación al orbitar en torno a un mismo centro de influencia. Por sí mismo, el rango de dominio de los prejuicios

<sup>2</sup>Continúa diciendo Salvador Giner, “de ahí su producción industrial de la muerte, su instauración burocrática del terror, su incorporación de la técnica, la ciencia y el conocimiento a la macropolítica de la sinrazón” (2020: 18).

<sup>3</sup>A este respecto, resulta enriquecedor el vínculo que se establece entre Arendt, en obras como *La condición humana* [1958], y el trabajo de Günther Anders, *La obsolescencia del hombre* [1956], dentro de su crítica común al desarrollo técnico y la tecnificación de la vida propio de la modernidad. El panorama pesimista que describen sobre la vertiginosa obsolescencia que sufren los seres humanos en su relación con la técnica, lo que Anders describe como la *brecha prometeica*, se liga con los procesos técnicos de deshumanización propios del fenómeno totalitario.

<sup>4</sup>“Only when something irrevocable has happened can we even try to trace its history backward. The event illuminates its own past, it can never be deduced from it”. La traducción presentada del fragmento es propia.

racistas, el odio a los judíos y la conquista colonial están limitados a ámbitos muy concretos y ejercen una violencia localizada. Su capacidad para modificar el paradigma histórico solamente se produjo cuando se convirtieron en las tendencias del antisemitismo y el imperialismo al orbitar en torno a la culminación patológica de la subjetivación del poder.

Si por «orígenes» no entendemos «causas», entonces los elementos del totalitarismo incluyen sus orígenes. Los elementos por sí mismos nunca causan nada: se vuelven orígenes de los acontecimientos sí y cuando, de repente, cristalizan en formas fijas y definitivas. Es la luz del acontecimiento mismo la que nos permite distinguir sus elementos concretos entre un número infinito de posibilidades abstractas, y es también la misma luz que debe guiarnos hacia atrás en el siempre oscuro y equívoco pasado de esos mismos elementos. En este sentido, es legítimo hablar de los orígenes del totalitarismo, o de cualquier otro suceso en la Historia (Arendt, 2002: 26)

El elemento que condiciona y hace posible el establecimiento de los orígenes en *Los orígenes del totalitarismo* es el fenómeno que denomina como «cristalización». Recupera esta idea de su lectura de *Crítica del Juicio* [1790] de Immanuel Kant. El filósofo de Königsberg define este fenómeno de la siguiente manera: “La formación se opera después por una reunión repentina, es decir, mediante una súbita solidificación, no mediante un progresivo tránsito del estado fluido al sólido, sino, por así decirlo, por un salto” (Kant, 1991: 313). A partir de esta acepción kantiana, Arendt entiende la cristalización haciendo hincapié en la reunión repentina (*durch Anschließen*), y en el consecuente aire de impredecibilidad, de diversos elementos en torno a un mismo postulado común, forjando una misma ideología, en el sentido arendtiano de la lógica común que rige una serie de ideas. Esta reunión repentina redefine la comprensión previa sobre los elementos que forman dicha ideología y les otorga un valor deformador y un sentido autojustificativo nuevo e imposible de prever hasta entonces.

El relato sobre el totalitarismo que ofrece la autora se articula por medio de dos pilares, la ficción ideológica y el terror. Ambos pilares fungen como los mecanismos base para entender la deshumanización y la deformación de la realidad que ejerce este fenómeno. Describe sendos mecanismos en el capítulo

*Ideología y terror: una nueva forma de gobierno*,<sup>5</sup> a través de las metáforas del *alfabeto homicida* y el *anillo de hierro*, respectivamente. La primera metáfora representa “la fuerza coactiva de la lógica” dentro de una ideología (Arendt, 2020: 633). La segunda, está vinculada con la esencia de la dominación totalitaria, el terror.

Con la metáfora del *alfabeto homicida* nos hace entender que la forma de dominación totalitaria no es una muestra de la violencia por la violencia, no es un momento de locura extrema o de brutalidad despiadada, sino que bajo cada acción subyace un halo de racionalidad. El totalitarismo representa la racionalización del control sobre la vida y, en especial, sobre la muerte. Se trata de un fenómeno que expresa una lógica interna férrea y consolidada que implica la elaboración de una ficción que controla cada faceta del mundo. El pensamiento es reducido al binarismo maniqueo y a la inflexibilidad de la tiranía de la lógica, imponiendo un solo lenguaje, unas reglas inalterables, una narración predeterminada y una sola lectura de la realidad. El *alfabeto homicida* expresa cómo “la reflexión queda reducida a explicación y la explicación a aplicación, y los fenómenos pierden su condición de algo que surge o brota de lo hondo para ser convertidos en hechos que pueden ser deducidos mediante ideas” (Palomar Torralbo, 2009: 143). Esta forma de coacción apela al temor por contradecirnos a nosotros mismos, es decir, a la *fuerza autocoactiva de la deducción lógica* donde no es viable ni deseable la existencia de críticas y alternativas a la lectura de la ficción creada por la ideología totalitaria.

El objetivo ideal de la dominación totalitaria no es el nazi convencido o el comunista convencido, sino las personas para quienes ya no existe la distinción entre el hecho y la ficción (es decir, la realidad de la experiencia) y la distinción entre lo verdadero y lo falso (es decir, las normas del pensamiento) (Arendt, 2020: 634)

Por su parte, a través de la metáfora del *anillo de hierro* refleja la forma en que se destruye progresivamente el espacio existente entre los seres humanos y,

---

<sup>5</sup>Este capítulo originalmente fue un *Festschrift* o texto conmemorativo por el setenta cumpleaños de su maestro Karl Jaspers escrito como parte de una obra editada por Klaus Piper bajo el título *Horizonte abierto. Libro homenaje para Karl Jaspers* (1953). Su inclusión en *Los orígenes del totalitarismo* se dio como capítulo final en la tercera parte (Totalitarismo) de la segunda edición de 1958.

por ende, la posibilidad de un espacio para la política, en tanto que espacio de aparición. Expresa cómo el movimiento de la ideología totalitaria anilla a los seres humanos, presionándolos unos contra otros, en su movimiento expansionista por las diferentes dimensiones de la vida humana. En este movimiento el terror hace posible la dominación total, negando la interacción entre la diversidad y anulando toda condición humana, de tal modo que “convierte a los sujetos en cuerpos reducidos a reacciones idénticas” (Sánchez Madrid, 2021: 128). El aislamiento que produce la homogeneización totalitaria vuelve impotentes a los seres humanos y los somete bajo un terror total que, como expresa Arendt, “reemplaza a las fronteras y los canales de comunicación entre individuos por un anillo de hierro que los mantiene tan estrechamente unidos como si su pluralidad se hubiese fundido en un hombre de dimensiones gigantescas” (Arendt, 2020: 624). La dominación total acaba subyugando a los seres humanos hasta convertirlos en seres superfluos cuya humanidad ha sido anulada con una eficacia nunca antes experimentada, es decir, nos encontramos ante un populacho (*mob*), una masa social bajo la forma de *una unidad sin pluralidad*.

No obstante, con el tiempo Arendt matizó el papel que juegan estos mecanismos de dominación totalitaria en la deshumanización estructural de la vida humana, en especial cuando analizó nuevamente sus consecuencias a raíz del encargo de la revista *The New Yorker* para cubrir el juicio de Adolf Eichmann en Jerusalén en 1961.<sup>6</sup> La revisitación de su noción de «mal radical», de cuño kantiano, dio paso a una idea de la banalización del mal. Esto se tradujo en señalar la existencia de un mal de carácter estructural con la capacidad para suspender las actividades de pensamiento y juicio en los sujetos, volviéndolos profundamente pasivos e inoperantes ante su realidad. En el vacío interior que forja esta forma de mal nace una *voluntad* que abre el corazón humano, como señala Nuria Sánchez Madrid, a unas consecuencias políticas mucho más graves que si se tratara de un mal radical, pues manifiesta “el vínculo entre la decisión de no actuar ni reflexionar acerca de lo que nos rodea y la destrucción de las realidades que compartimos”

---

<sup>6</sup>Esta colección de artículos para la revista *The New Yorker* se compilarán para su publicación dos años más tarde bajo el título *Eichmann en Jerusalén* [1963].

(2021: 128).

Tiempo más tarde, en su obra póstuma *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* [1982], señalará que “el mayor mal que puede perpetrarse es el cometido por nadie, es decir, por seres humanos que se niegan a ser personas” (Arendt, 2013: 124). La acuñación de la noción de «mal banal» apuntó el foco de atención sobre una cuestión que hasta entonces había pasado inadvertida para la filosofía política, a saber: en el totalitarismo tanto los dominados como los dominantes sufrían un proceso de deshumanización donde ambos se vuelven seres superfluos, y es esta deshumanización la que aumenta su tolerancia hacia las expresiones más truculentas de la violencia.

A pesar de estas matizaciones posteriores, su lectura en *Los orígenes del totalitarismo* concluye que el fenómeno totalitario, por medio de sus mecanismos del terror y la ficción ideológica, tiene como objetivo fundar una nueva forma de gobierno que no solo abole la pluralidad, sustituyéndola por la idea de una masa superflua y manipulable; sino que, además, destruya la capacidad de vinculación y comunicación entre sus intersticios. En otras palabras, la cartografía del totalitarismo que expuso remarca la imposibilidad de la aparición del poder político, en tanto que entiende que el poder procede de la actuación conjunta y concertada del pluralismo. Por esta razón, Arendt consideró el totalitarismo, valiéndose de las palabras de Heinrich Blücher, como un anti-principio político.

## **2. La experiencia como apátrida de Arendt: la necesidad del *sensus communis***

Para la publicación de *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt llevaba casi tres lustros viviendo en una situación de apátrida, desde que en 1937 la Alemania nazi le retirara la ciudadanía. Esta situación de vivir jurídico-políticamente en una tierra de nadie, le llevó a reafirmar quién era, profundizando, desde la exclusión, en su condición de mujer judía. Pero, sobre todo, su experiencia y su condición de apátrida le enseñaron la importancia del sentido de la comunidad y la pertenencia como elemento nuclear de la vida política. En otras palabras, desde la privación del *derecho a tener derechos* comprobó el engaño de la filosofía política tradicional, al experimentar el carácter artificial de la política, donde los derechos son elaborados



y concedidos por y para los seres humanos. Elisabeth Young-Bruehl se hace eco de sus palabras al respecto de esta situación:

Nosotros nos volvimos conscientes del derecho a tener derechos (y eso significa vivir en un marco en donde uno es juzgado por sus propios actos y opiniones, y del derecho a pertenecer a algún tipo de comunidad organizada), sólo cuando surgieron millones de personas que habían perdido y no podían recuperar estos derechos a causa de la nueva situación mundial (2006: 336)

El sentido de pertenencia a una comunidad proviene para la autora de la idea kantiana del *sensus communis* (sentido común).<sup>7</sup> Sin embargo, Arendt (2013: 130) le confiere un alcance político, como la capacidad para integrarnos e intercomunicarnos en una comunidad, vinculando el *sensus communis* a un sentimiento de comunidad (*sensus civitatis*) que únicamente es propio de los seres humanos. Con ello, su intención es hablar de la necesidad de “brindar espacio a la diversidad, procurar que cada uno tuviera voz, en especial los individuos y las minorías” (Venmans, 2017: 216). Irónicamente, el análisis de las condiciones de posibilidad para la política nace desde su experiencia como una persona a la que el fenómeno del totalitarismo le negó ser alguien, es decir, desde los márgenes y el *afuera* de la propia política. Por esta razón, hizo tanto hincapié en tratar de analizar y comprender, desde su condición de paria, pero, más aún, desde su condición de apátrida, la necesidad política de buscar un marco de referencia no excluyente para la convivencia tomando como base la aceptación de la diversidad y la pluralidad.

La condición de apátrida que experimentó es la última fase de una figura esencial para entender el relato de la diáspora judía en Europa: la figura del paria. El paria representa al excluido social, a aquel sujeto privado de los derechos y las libertades que otorga la ciudadanía debido a que carece de un sistema jurídico-político que lo respalde y le dé, en términos arendtianos, un espacio de aparición. La exclusión del paria afecta tanto a la esfera política como a la esfera social. Sin

---

<sup>7</sup>Según recoge Arendt en *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, el término «*sensus communis*» es descrito por Kant en el párrafo cuarenta de *Crítica del Juicio* [1790] de la siguiente forma: “Por *sensus communis* ha de entenderse la idea de un sentido *que es común a todos*, es decir, de una facultad de juzgar que, en su reflexión, tiene en cuenta por el pensamiento (*a priori*) el modo de representación de los demás para atener su juicio, *por decirlo así*, a la razón total humana” (Arendt, 2013: 131)

embargo, la novedad que introduce el fenómeno totalitario es la conversión del paria en apátrida. Esto se traduce en que el apátrida, aparte de ser excluido política y socialmente, también es expulsado de su hogar, es decir, del lugar que le servía al paria como refugio y donde podía expresar su diferencia. Como resultado, el efecto de la conversión del paria en apátrida es que se vuelve un proscrito. Es perseguido no por motivos ideológicos, religiosos o políticos, sino por ser quien “es”.

Lo crucial para Arendt, en el caso del paria *apátrida*, no es que sea privado de la libertad o la justicia sino que exista una privación más fundamental [...] En el fondo subsiste el supuesto de que todo individuo debe pertenecer a una comunidad cualquiera, so pena de ser un don nadie, alguien de cuya insignificancia se puede prescindir a cada momento. Para Arendt, la solución es estrictamente política. Había advertido que los refugios del paria mientras fue un excluido social, el arte y la naturaleza se revelaban insuficientes una vez que se convirtió en *apátrida*, pues también fue expulsado de éstos (Rayas Padilla, 2011: 87)

La lectura arendtiana del totalitarismo parte de las tendencias históricas del antisemitismo y del imperialismo como sus condiciones de posibilidad o desenvolvimiento, porque en la figura del judío como paria se solapan estas condiciones, confiriéndole un estatus único de incomodidad para entender los límites de la formulación moderna de la comunidad política que sustituye “la pluralidad por la unidad de un pueblo homogéneo” (Sánchez Madrid, 2021: 81). Su visión a este respecto no está exenta de polémica. Aunque parte de que la idea de que el pueblo judío no es culpable de la dominación totalitaria, sino que es, ante todo, una víctima; sí le confiere cierta responsabilidad en lo sucedido.<sup>8</sup> Para la autora el antisemitismo no es una cuestión milenaria, sino que es un fenómeno típicamente moderno que se expresó fundamentalmente a partir del siglo XIX. No obstante, rastrea su origen hasta la utopía que representó para los judíos la idea de la asimilación proveniente del universalismo cosmopolita propuesto por la Ilustración un siglo antes.<sup>9</sup> Esta visión colisiona, por ejemplo, con la idea de Jean-

<sup>8</sup>La mayor controversia que suscitó *Eichmann en Jerusalén* es que sus detractores acusaban a Arendt de culpar al pueblo judío de su propia destrucción. Sin embargo, su punto de vista, que remarcaba la reticencia a convertir la posición de víctima en un estatuto vital, oscilaba entre la resistencia y la cooperación ante las actividades de Eichmann y la responsabilidad a la hora de juzgar los límites de sus acciones.

<sup>9</sup>El odio hacia el judío ha existido casi desde el comienzo de los tiempos, pero el antisemitismo es algo más que la persecución a los judíos. En las sociedades cristianas anteriores a la Ilustración, las

Paul Sartre, descrita en su obra *Reflexiones sobre la cuestión judía* [1946], de que el antisemita crea al judío. Arendt lo entiende al contrario, los judíos se crearon a ellos mismos.

Su argumento pone el acento en el espejismo que significó para los judíos la Ilustración, vinculando estrechamente el proceso de asimilación con la posterior condición de apátrida durante el totalitarismo. Ante la asimilación había dos opciones: la primera era continuar siendo un paria, pero esta vez siendo consciente de ello; y la segunda era convertirse en un advenedizo (*Schlemihl*). Por un lado, la figura del paria consciente continúa viviendo al margen de la sociedad y desafiando la legalidad del mundo para perpetuar su vínculo de pertenencia con la cultura hebrea. Esta falta de querencia por la asimilación, y la subsiguiente marginación y estigmatización, trastocó el proceso de universalización de la ciudadanía propuesto por la Ilustración, puesto que “se puso en tela de juicio el núcleo esencial de la civilización democrática” (Giner, 2020: 17). Mientras que, por otro, la figura del advenedizo acepta la asimilación y trata de integrarse culturalmente adoptando las actitudes, las conductas, las vestimentas y hasta cambiándose el apellido para diluirse como un miembro más en su sociedad, renegando públicamente, en este proceso, de su bagaje cultural hebreo. De este modo, el antisemitismo tiene sus raíces en la búsqueda psicológica del judío, de ese advenedizo que se diluye y se desidentifica con lo que Arendt describe como su «judeidad», porque al no percibirse claramente, éste se vuelve, por diversos motivos (políticos, ideológicos, sociales), un sospechoso.

Ambas estrategias nacen como respuesta a la ilustración judía (*Haskalá*) y la adopción de la idea de la universalidad cosmopolita, del internacionalismo moral y político propuesto por Kant. Arendt insiste excesivamente en que bajo la idea de la igualdad de todos los hombres se esconde una idea perversa y peligrosa: la romantización de la desigualdad y la naturalización de la dominación con base en la idea de «raza». Los intelectuales judíos inclinados a la asimilación se creyeron que la universalidad cosmopolita de la tradición ilustrada europea los incluía

---

comunidades judías estaban bien diferenciadas tanto por sus cultos como por las funciones sociales que cumplían (comercio, diplomacia, finanzas). El problema surge cuando, debido a la asimilación, el judío no se ve, sino que al judío hay que buscarlo.

también a ellos. Entendieron la propuesta ilustrada de manera radical, desoyendo los prejuicios clasistas y racistas subyacentes. Por eso la autora califica el proceso de asimilación como un espejismo, ya que en realidad sirvió como puesta en escena de la caza hacia la diferencia y la deshumanización. La crueldad de este proceso, por ejemplo, es descrito en el caso del Congo belga por Joseph Conrad en *El corazón de las tinieblas* [1899].

En lo referente al imperialismo, Arendt no solamente lo entiende como un proceso económico que involucra a una burguesía con excedentes en la búsqueda de nuevas tierras de las que extraer riquezas. Bajo esta tendencia histórica se encuentra un proceso de supremacismo y jerarquización racial. La colonización en África y Asia por parte de británicos y franceses, por ejemplo, llevó consigo una colonización de los valores, las conductas, las tradiciones y las idiosincrasias propias de los europeos blancos. Con el tiempo el sistema de explotación colonial se valió de la supremacía cultural que depredaba los modos de vida locales para garantizar el imperialismo político y económico. El imperialismo no solo impedía la comunicación y la interacción entre colonos e indígenas, sino que además deshumanizaba la diversidad de estos últimos, llegando al punto de negarles su condición de seres humanos. La propia Arendt se llegó a preguntar, en la década de los cincuenta del siglo XX, si la decadencia del Estado-nación, fruto del fin del imperialismo, no iría acompañada de una decadencia del mundo occidental y, por tanto, de la pérdida de los privilegios de los hombres blancos arrebatados en este proceso de deshumanización.

Este proceso racial no solo se impone entre las colonias y la metrópoli, sino también en el interior de cada estado imperialista con el cometido de diluir cualquier diversidad cultural. La idea, como afirma Giner (2020: 17), de convertir a los serbios en buenos austríacos, a los judíos en buenos alemanes o a los romaní en buenos rumanos se volvió una empresa estéril. La incapacidad manifiesta para crear una ciudadanía única que incorporara la diversidad cultural y étnica propia de cada Estado reveló una fe en la universalización de la ciudadanía que no resultaba creíble. Todo lo contrario, se convirtió en una herramienta del moderno nacionalismo para centralizar la diversidad bajo la bandera de la homogeneización.

Por ejemplo, en la Francia prerrevolucionaria coexistían, junto con el francés, otras siete lenguas regionales (bretón, catalán, corso, francoprovenzano, occitano, vasco y alemán), con sus respectivos rasgos culturales. En el fondo, los judíos, por ser el grupo étnico que analiza Arendt, sacan a la luz los prejuicios xenófobos y las inseguridades mentales de los europeos. Esta situación recuerda al final de la obra de George Orwell *Rebelión en la granja* [1945], cuando Benjamin, tras todo lo sucedido, alcanza a leer el único mandamiento del muro: “Todos los animales son iguales, pero algunos son más iguales que otros” (2006: 150).

La existencia y la experiencia de Arendt como apátrida, con el trasfondo de deshumanización que posee esta condición, revela que ya no es posible vivir en los márgenes del mundo. El fenómeno totalitario demostró que no hay un refugio seguro para escapar de las exclusiones derivadas del antisemitismo y el imperialismo, como lo eran el hogar, la vida natural o el arte para el *Schlemihl*. La autora señala que “mientras se repitan las mismas condiciones de exclusión y los grupos excluidos respondan de manera semejante ante dichas condiciones, existirán pueblos que, al igual que los judíos, sean unos parias” (Rayas Padilla, 2011: 43). Esta situación imposibilita *de facto* la edificación de una comunidad que visibilice los intersticios de la pluralidad.

El sentido de comunidad que trata de rescatar Arendt aboga por establecer un espacio de encuentro que permita “granjearse un *quién*, esto es, contar como alguien que ocupa un lugar y tiene derecho a manifestar una posición particular en la discusión sobre lo común” (Sánchez Madrid, 2021: 90). Esta idea rompe con la concepción monolítica, homogeneizadora e intrínsecamente violenta de la comunidad implantada por el Estado-nación moderno. En su lugar, recupera la pluralidad como instancia legítima para conformar la *constitutio libertatis*, es decir, para la fundación de una comunidad propiamente política formada por los *quiénes*,<sup>10</sup> sin recurrir a la invisibilización o deshumanización de un conjunto de

---

<sup>10</sup>La relación entre la pluralidad y el espacio o comunidad política se encuentra íntimamente vinculada a las nociones de «acción» y «libertad», pues entre ellas se establece una mutua co-pertenencia para comprender el fenómeno de la política. La acción conjunta, como manifestación política, entre los diversos miembros de una comunidad solamente puede darse dentro de ese espacio, siendo esta capacidad para actuar conjuntamente la forma en que los *quiénes* expresan su libertad para participar en la discusión de los asuntos comunes. Esta mutua co-pertenencia aparece

miembros. La comunidad arendtiana tiene en común su sentido de pertenencia *qua* seres humanos al conjunto de ese espacio vinculante, reconstruyendo el *interesse homines* tan necesario para entender el fenómeno de la política. Puesto que, como la misma autora afirma, los seres humanos son “criaturas ligadas a la tierra, viviendo en comunidades, dotadas de un sentido común, *sensus communis*, un sentido comunitario (Arendt, 2013: 56). Por medio de esta idea de comunidad, resignificando políticamente el *sensus communis* kantiano, es como pretende establecer una posible salida del desierto totalitario. Su solución es política y, por ende, colectiva.

### 3. La solución final de Arendt: la defensa radical de la pluralidad

Como vemos en su análisis, la cuestión de la visibilización de la pluralidad no es una condición baladí o marginal en el pensamiento de Arendt, es una noción central que representa no solo la condición *sine qua non*, sino la *conditio per quam* para la política. La defensa de la pluralidad, del reconocimiento de la diferencia y su igual condición de visibilidad política, es decir, la posibilidad de construir un pluralismo político y ético, es para Arendt la única solución para salir del atolladero de deshumanización y violencia que brindó la experiencia del totalitarismo. La magnitud de reavivar la pluralidad radica en que se trata de una condición invariable de la vida porque “incluso si tuviera que vivir completamente solo, viviría, mientras esté vivo, en la condición de pluralidad”<sup>11</sup> (Arendt, 1990: 86). En la pluralidad se encuentra la opción de volver a vincular al apátrida al fértil suelo de la ciudadanía y retornarle el *derecho a tener derechos*.

Ahora bien, en su propuesta la pluralidad no es considerada como una categoría absoluta, pero sí entiende que debe asumirse de manera radical. No se trata de un fenómeno ideológico, ni de una construcción basada en una idea de parentesco donde la pluralidad equivale a una gran familia, ni siquiera se trata de una cuestión contingente a un movimiento histórico concreto. La pluralidad no es una obviedad o una hipótesis para la política, sino su núcleo posibilitante del que

---

expresada, por ejemplo, en la obra póstuma de Arendt *¿Qué es la política?* [1993].

<sup>11</sup>“Even if I were to live entirely by myself I would, as long as I am alive, live in the condition of plurality”. La traducción presentada del texto original es propia.

devienen nociones tan significativas en el pensamiento arendtiano como la «acción» y la «libertad», a pesar de que históricamente haya sido silenciada o desmantelada de la vida pública. Por esa razón, considera la pluralidad como un *factum* en la existencia humana.

Si es verdad que una cosa tanto en el mundo de lo histórico-político como en el de lo sensible sólo es real cuando se muestra y se percibe desde todas sus facetas, entonces siempre es necesaria una pluralidad de personas o pueblos y una pluralidad de puntos de vista para hacer posible esa realidad y garantizar su presencia. Dicho con otras palabras, el mundo sólo surge cuando hay diversidad de perspectivas, únicamente es en cada caso esta o aquella disposición de las cosas del mundo [...] Sólo puede haber hombres en el sentido auténtico del término donde hay mundo y sólo hay mundo en el sentido auténtico del término donde la pluralidad del género humano es algo más que la multiplicación de ejemplares de una especie (Arendt, 2015: 117 y 118)

Para entender la profundidad de su perspectiva es necesario realizar una precisión terminológica. Arendt establece sintéticamente dos variaciones o maneras de estar juntos en la diversidad, a saber: “con otros hombres iguales a uno, donde surge la acción; o bien con uno mismo, a lo que corresponde la actividad de pensar” (Arendt, 2015: 152). Por un lado, el pensamiento es una comunicación directa y sincera con uno mismo, pero no al margen del mundo. El modelo a seguir, entiende la autora, es el de una experiencia comunicable, es decir, “sólo porque puedo hablar con otros, puedo también hablar conmigo mismo” (Arendt, 2018: 670, XXV, julio de 1968 [73]). La esencia y la razón por las cuales entiende que no se puede abolir la pluralidad es porque, en el límite último de su imposibilidad externa, la pluralidad “ya se indica en el hecho de que soy dos-en-uno”<sup>12</sup> (Arendt, 1990: 88). El paso del *soy* al *somos* es la condición de posibilidad que nos permite estar con otros, considerándolos como diferentes y, simultáneamente, como iguales. Por otro lado, formula una variedad de formas de expresar la pluralidad por medio de la acción (social, personal, íntima), pero en la que hizo mayor énfasis es en la pluralidad vinculada a la acción política, en aterrizar la diversidad en un pluralismo político que permita el diálogo en la

---

<sup>12</sup> “[This humanity] is indicated already in the fact that I am two-in-one”. La traducción presentada del texto original es propia.

divergencia. Por medio de esta forma de pluralidad se expresa el “poder y el comienzo de algo (a)/rxein), que necesita la ayuda de los otros (pra/ttein) para ser conducido a su fin”<sup>13</sup> (Arendt, 2018: 532, XXI, julio de 1955, [66]). En este punto es donde Arendt traza el inicio de la ruptura y superación del totalitarismo, puesto que esta forma de pluralidad es la que permite establecer su *sensus communis*, un suelo común donde la multiplicidad de ideas y opiniones dadas tengan una misma visibilidad en la comunicación política.

Desde ahí establece un doble carácter ontológico de igualdad y diferenciación en la pluralidad, “debido a que todos somos lo mismo, es decir, humanos, y por tanto nadie es igual a cualquier otro que haya vivido, viva o vivirá” (Arendt, 2016a: 22). La diversidad humana comparte un mismo centro común en su existencia *qua* seres humanos que se enriquece por la comunicación entre la heterogeneidad y la diferencia específica de cada sujeto. Sin esta diferencia los seres humanos estarían condenados a una comunicación donde “signos y sonidos bastarían para comunicar las necesidades inmediatas e idénticas” (Arendt, 2016a: 200), es decir, el conjunto de los seres humanos sería una masa amorfa, una unidad uniforme sin pluralidad, muy similar a la idea de populacho (*mob*) desprendida del fenómeno totalitario.

La consecuencia fundamental de aceptar radicalmente la pluralidad como solución para el colapso moral que provocó el totalitarismo es que, como afirma Antonio Campillo, “crea un espacio de interacción y de intercomunicación, una trama de conflictos y acuerdos, en fin, un entre que es constitutivo de nuestra experiencia del mundo” (Campillo, 2002: 163). La propuesta de Arendt para romper con el tabú totalitario es apostar por la comunicación, un concepto que recupera de Karl Jaspers, puesto que ambos consideran que la realidad tiene una naturaleza comunicativa (Palomar Torralbo, 2015: 350). Tanto Arendt como Jaspers entienden la comunicación como una actividad transformadora y conectiva que “se lleva a cabo entre hombres antes que el ejercicio de un individuo en su soledad libremente elegida” (Arendt, 2005: 533). En su expresión, la autora mantiene las categorías fundamentales que expresa Jaspers de la «patencia»

---

<sup>13</sup>El subrayado y la nomenclatura en griego presentadas en el fragmento es original de Arendt.



(*Offenbarkeit*) y del «hacerse presente» (*Offenbarwerden*) (Salamun, 1987: 83). Estas características, relacionadas con la apertura hacia el exterior de uno mismo y hacia los intersticios de la pluralidad, quedan reflejadas en su pensamiento apelando a las herramientas de la narración (*storytelling*) y el relato (*story*). De tal modo que le permiten describir los acontecimientos, dar significado al mundo y vincular a los seres humanos por medio de experiencias compartidas, imitando la imprevisibilidad de la condición humana y reproduciendo *poéticamente* su contingencia, sin cancelarla (Birulés, 2007: 179).

El problema para Arendt con respecto a la comunicación es que entiende que Jaspers se quedó corto describiendo su idea. Piensa que no prestó la suficiente atención al alcance político de la comunicación ni aceptó radicalmente la diversidad humana. El filósofo de Heidelberg entiende la comunicación como un *diálogo puro*, es decir, como el “encuentro personal entre un Yo y un Tú” (Arendt, 2005: 534). La cuestión es que cuando entramos en contacto con la diversidad, vemos que existe una tercera persona, un *Él/Ella*, que se presenta como un otro auténticamente otro, con quien no mantengo una relación personal directa ni conozco ni tengo por qué conocer, pero hacia quien estoy conectado. La visibilidad del *Él/Ella* está íntimamente relacionada con la empatía (*Einfühlung*), puesto que esas entidades nebulosas pasan a ser percibidas como sujetos con el mismo estatuto formal de igualdad. El valor de esta tercera persona es que, a pesar de la distancia y la diferencia, también forma parte de los intersticios de la pluralidad, es decir, comparten el mismo centro común *qua* humanos y, por ende, existe la posibilidad de compartir una narración y una comunicación conjunta.

La introducción que hace Arendt de la tercera persona en la comunicación le permite establecer el fenómeno originario de la política: la relación con el “Entre”, el *inter-esse homines*, el vínculo irreductible que forman los intersticios de la pluralidad y del que nace un *sensus communis* compartido para conformar el pluralismo político. Esta forma de entender la comunicación acepta y visibiliza una realidad que es tensional y forma un «nosotros» que “es la pluralidad de seres singulares, cada uno de los cuales tiene su propia experiencia del mundo, su propia opinión, perspectiva o parecer, que además suele variar en el curso de la vida”

(Campillo, 2008: 44). Incluso dentro del nosotros existe la diversidad interna, del mismo modo que hay una alteridad en nosotros mismos. La autora sostiene la importancia del componente narrativo que da pie al diálogo entre posiciones divergentes y no se centra tanto en su resolución, puesto que lo destacado de la vida pública es la existencia de una oferta política diversa que visibilice la heterogeneidad humana y les permita actuar conjuntamente. La discusión, en tanto que discusión política, es constante en el “Entre” porque los temas en común no se cierran ni se agotan.

El rasgo posibilitante en su comprensión de la pluralidad es, por tanto, lo que Ryszard Kapuściński (2007) caracterizó como el *encuentro con el otro*. En este lugar de experiencia común, Arendt otorga a la otredad la capacidad de indicar el grado de implicación que existe entre los seres humanos y, como resultado, la calidad de la propia política, porque en el pluralismo la relación con el otro es un reflejo de la relación con uno mismo. El vínculo entre el nosotros y los otros no puede expresarse al margen de la pluralidad porque “todo lo que se decide, se decide entre hombres, y tiene validez mientras la tiene el entre [...] Tan pronto como éste desaparece, con él desaparecen las normas en sentido literal”<sup>14</sup> (Arendt, 2018: 172, VIII, enero de 1952, [5]). Como consecuencia, la acción política se origina en la diversidad para fundar un pluralismo político y ético, y requiere de ella para su mantenimiento. Por esa razón, no hay posibilidad de fundar un espacio propiamente político, una comunidad en sentido arendtiano sin realizar un reconocimiento de los otros como iguales.

La tematización de la pluralidad no es un capricho o una cuestión superficial, sino que se trata de un problema que vertebra su pensamiento fenomenológico y que parte de su experiencia como mujer judía que vivió la abolición de la diversidad. Es por esto que Arendt apunta que la apertura a la pluralidad es una condición necesaria para experimentar la política porque, de lo contrario, nos encontramos en un paraje de muerte y deshumanización. Su interés queda reflejado en que, por un lado, busca describir ese asombro (*thaumadzein*) ante la realidad ontológica de la diversidad para plasmarla en un marco político plural y,

---

<sup>14</sup>El subrayado presentado en el fragmento es original de Arendt.

por otro, pretende evitar la consolidación de una dominación totalitaria “que aspira a organizar la pluralidad y la diferenciación infinitas de los seres vivos como si la humanidad fuese justamente un individuo” (Arendt, 2020: 589). Sintetiza su descripción sobre la pluralidad en una suerte de ley universal que expresa su aceptación y defensa radical. A esta ley universal la denomina al comienzo de *La vida del espíritu* [1978] como la ley de la tierra, y lo relata en el siguiente pasaje:

En este mundo al que llegamos, procedentes de ningún lugar, y del que partimos con idéntico destino, *Ser y Apariencia coinciden* [...] nada de lo que es existe en singular desde el momento en que hace su aparición; todo lo que es está destinado a ser percibido por alguien. No es el Hombre en mayúsculas, sino la totalidad de los hombres los que habitan este planeta. La pluralidad es la ley de la tierra (Arendt, 2016b: 43)

A pesar del interés por mostrar los beneficios políticos de la visibilización de la diversidad, Arendt no es ingenua, pues la experiencia, en especial la experiencia del totalitarismo, le lleva a atestiguar que los seres humanos están desoyendo la ley de la tierra. El miedo latente que la autora advirtió es que tras la debacle totalitaria nada garantiza que no volvamos a encontrarnos con un escenario de terror ideológico y deshumanizante. Es por eso que la defensa de la pluralidad debe ser radical porque “si verdaderamente creemos [...] que la pluralidad rige la tierra, entonces hay que modificar el concepto de unidad entre la teoría y la práctica hasta tal punto que sea irreconocible para quienes lo pensaron antes” (Arendt, 1995: 141). La pluralidad debe aterrizar en un mismo suelo común no solo procedimentalmente, sino también en un sentido ético y valórico con una responsabilidad cívica compartida que refleje la diversidad política y moral existente. La defensa radical de la pluralidad conlleva una construcción y una defensa igualmente radicales del pluralismo político.

#### **4. La continuación del terror totalitario por otros medios**

Siendo honesta con las conclusiones de su lectura y análisis sobre el fenómeno totalitario, Arendt afirma que las repercusiones para la política van más allá del fin de los regímenes nazi y estalinista que abolieron la ciudadanía y sustituyeron el poder por la violencia (Giner, 2020: 18). Su preocupación se ubica en un horizonte posttotalitario que guarda en la memoria las atrocidades

deshumanizadoras que un mal estructural, burocrático, banal y carente de juicio puede ejercer sobre los seres humanos. Sin embargo, Arendt también es consciente de que la experiencia del totalitarismo ha transformado la violencia. Como resultado, en este horizonte una nueva plasticidad en la violencia permea progresivamente en las sociedades, generando una normalización y una paulatina tolerancia pública hacia actitudes que, anteriores a la dominación totalitaria, eran impensables de asumir.

Entiende que es necesario recuperar la responsabilidad cívica y moral<sup>15</sup> en la reflexión sobre la política porque, dadas las lecciones de la historia reciente, si se separan aumentan las posibilidades de presenciar nuevamente acontecimientos terribles y deshumanizadores que solo pueden ser relatados como tragedias contemporáneas (matanzas, limpiezas étnicas, esclavitud, crímenes de lesa humanidad, políticas de segregación y *apartheid*, violaciones en masa, torturas). No es que antes la vida pública no estuviera sometida a predicamentos violentos y la realidad no fuera una realidad clausewitziana donde se equipara la política con la violencia, haciendo que cualquier forma de violencia, pero, especialmente la guerra, fuera entendida como “una mera continuación de la política por otros medios” (Clausewitz, 2005: 31); sino que a esta dialéctica schmittiana se le suman, en un mundo posttotalitario, la apertura a nuevos métodos y la aceptación de nuevas cotas de sufrimiento.

En este aumento de la violencia y su plasticidad se fortalece lo que Carl Friedrich y Zbigniew Brzezinski (1956) denominan como «síndrome totalitario».<sup>16</sup> Javier Leiva Bustos (2017) describe este síndrome como la reproducción total o parcial de un conjunto de síntomas o de prácticas propias de un sistema totalitario en una sociedad (auto)definida como no-totalitaria. La cuestión determinante es

---

<sup>15</sup>La preocupación de Arendt sobre la responsabilidad, que recupera de la idea de responsabilidad colectiva en Jaspers, y su vínculo con el juicio se muestra como una constante a lo largo de su obra y su pensamiento. Cabe resaltar que esta preocupación es una cuestión que le preocupaba vitalmente, no solo por su experiencia biográfica, sino por sus repercusiones a futuro y las consecuencias derivadas de su relación con ámbitos como la moral, la política y la verdad. Muestra de ello son los innumerables trabajos en los que aborda este tema y que, por ejemplo, recientemente han sido recopilados por Jerome Kohn en la obra *Responsabilidad y juicio* [2007].

<sup>16</sup>La idea del «síndrome totalitario» aparece esbozado por Arendt en *Los orígenes del totalitarismo* como una consecuencia coherente con la perpetuación de la violencia y el terror totalitario. No obstante, su sistematización se la otorgaron Friedrich y Brzezinski.

que estos vestigios<sup>17</sup> revelan la latencia del fenómeno totalitario en la actualidad. Sin embargo, el síndrome totalitario se presenta con un rostro cercano al imperio de la ley, más familiar y menos ligado con los nazis y el holocausto, pero cuyas acciones son igualmente terroríficas. En otras palabras, supone un problema crucial para el futuro de la vida pública y se muestra como una espada de Damocles que pende continuamente sobre el porvenir del pluralismo político. Como afirma Campillo, “puede abrir la vía al resurgimiento de nuevas ideologías y gobiernos autoritarios” (2002: 179), bajo la forma de democracias liberales o de pseudodemocracias plebiscitarias.

Tras la Segunda Guerra Mundial se genera en los Estados europeos un pacto tácito para, a modo de cordón sanitario, aislar de los parlamentos, las instituciones y las actividades políticas públicas a los grupos simpatizantes con ideologías filofascistas y neonazis. Sin embargo, la normalización y la tolerancia pública hacia la violencia que suscita el síndrome totalitario han roto este cordón. Muestra de ello son las figuras públicas de Marine Le Pen en Francia, Viktor Orbán en Hungría y Santiago Abascal en España; o la aparición de partidos políticos como *Amanecer Dorado* en Grecia, el *Partido de la Libertad de Austria* (FPÖ) y *Alternativa para Alemania* (AfD). El auge de los discursos nacionalistas y de la progresiva naturalización de una retórica polarizada, xenófoba y autoritaria se nutre de lo que Norbert Lechner (2002) caracteriza como los tres miedos: miedo al otro, miedo a la exclusión y miedo al sinsentido; muy ligadas con las metáforas totalitarias y que desarticulan gradualmente el suelo común del pluralismo político por el que abogó Arendt.

La efectividad y el calado social de estos discursos representan no solo un nexo de unión con el análisis arendtiano sobre las consecuencias del totalitarismo, sino la pertinencia y la perspicacia de Arendt para pensar el presente. Como

---

<sup>17</sup>Entre los vestigios totalitarios más destacados encontramos la privación de libertades individuales y derechos humanos, la pérdida de la división de poderes, el control mediante el miedo y el empleo de la violencia, la propaganda política masiva como sustituto de la deliberación pública, la primacía de la colectividad sobre el individuo, el corporativismo, el monopolio partidista, la sacralización del Estado, la formación de una policía política, la subjetivación del poder por medio del culto a un líder supremo, la demonización del adversario, el nacionalismo exacerbado, el rol predominante de la religión sobre la política, los discursos apoyados en la desigualdad natural (el racismo y la xenofobia), o el odio hacia sectores concretos de la población por su diferencia.

muestra de ello encontramos el aumento o reforzamiento de la violencia estructural y policial hacia las minorías étnicas (afrodescendientes, población migrante, indígena y romaní) y hacia la diversidad de cualquier índole (política, ideológica, social, sexo-afectiva y de género). El análisis arendtiano se complementa en la actualidad con la crítica sobre el papel decisivo que las redes sociales y los algoritmos predictivos están teniendo en la difusión de mensajes y acciones violentas,<sup>18</sup> estableciendo lo que podríamos caracterizar como un nuevo *alfabeto homicida* que convierte a las personas en seres superfluos, banales y carente de juicio crítico. Nuevamente está floreciendo *una unidad sin pluralidad* apoyada en el uso de la violencia y la marginalidad como un modo de pertenencia. Al final de *Los orígenes del totalitarismo* Arendt nos recordaba algo que todavía continúa vigente:

Lo que prepara a los hombres para la dominación totalitaria en el mundo no totalitario es el hecho de que la soledad, antaño una experiencia límite en ciertas condiciones sociales marginales como la vejez, se ha convertido en una experiencia cotidiana de crecientes masas de nuestro siglo (2020: 639)

En el capítulo “Ideología y terror: una nueva forma de gobierno”, la autora describe la experiencia de la soledad como la esencia de la dominación totalitaria,<sup>19</sup> en tanto que, a diferencia del aislamiento que solo afecta al terreno político, la soledad corresponde a la destrucción de la vida privada y de todo vínculo intersubjetivo. De ahí que esta experiencia se encuentre estrechamente relacionada con el desarraigamiento de la comunidad y la superfluidad de los sujetos. En nuestra sociedad no-totalitarias una atmósfera similar a la descrita por la autora proviene del peligro latente que encontramos en la industria de las redes sociales, pues daña seriamente el tejido narrativo que la autora trata de

---

<sup>18</sup>No resulta descabellado pensar que la opinión de Arendt con respecto a las redes sociales sería negativa y crítica. Viendo en ellas un peligro latente para la vida pública en lo referente a la comunicación, la deliberación y la participación política. Esta idea se deslinda de su participación en el debate organizado en el verano de 1972 por la Fundación Rockefeller, titulado *Valores en la sociedad contemporánea*, donde rechazó completamente el uso de los medios de comunicación de masas en la cultura política de la deliberación (Arendt, 2019: 221). Asimismo, para profundizar en la actualidad de esta cuestión, véase el documental de Jeff Orlowski, *The Social Dilemma (El dilema de las redes sociales)* (2020).

<sup>19</sup>En este mismo pasaje Arendt habla de las diferencias entre el aislamiento, la soledad y la vida solitaria, remarcando que tanto el aislamiento y la vida solitaria pueden caer en el abismo del terror totalitario y la soledad cuando se han roto por completo los lazos con una comunidad de referencia y los sujetos quedan reducidos a su pura animalidad.

recuperar para establecer el sentido común que funde y fortalezca su idea de comunidad. La cotidianidad con la que las redes sociales interactúan en nuestras vidas es un reflejo de cómo los vínculos necesarios para construir una comunidad se pierden en favor de un clima de aislamiento que favorece tanto la plasmación de una vida a espaldas de los demás como la apertura a la dominación totalitaria por otros medios.

La respuesta ante el totalitarismo fue una respuesta bélica, pero no política. Para Arendt no se hizo el suficiente hincapié en repensar las condiciones de exclusión que favorecieron la deshumanización, el terror y la soledad, sino que el fenómeno totalitario fue tratado como un acontecimiento excepcional en el normal funcionamiento de la política. Como consecuencia, en la política actual continuamos encontrando el germen del fenómeno totalitario. Si bien en la actualidad no se realizan medidas de discriminación tan salvajes como los campos de exterminio, la familiaridad con la que la violencia posttotalitaria afecta nuestras vidas fragmenta la esfera social en microespacios de exterminio ante la diferencia. El síndrome totalitario provee de los medios suficientes para, como sucedió en el régimen nazi, imposibilitar el establecimiento del diálogo y de la edificación de un pluralismo político y ético.

## **5. En realidad, sólo amo a mis amigos**

Para hacer frente a la ruptura de los lazos del *sensus communis* y a la imposibilidad del diálogo político que impone el totalitarismo, Arendt aboga por la vinculación de los intersticios de la pluralidad. En otras palabras, la salida de la atomización y la exclusión no será posible hasta que no pensemos en la fundación de un espacio vinculante, un *inter-esse homines* o “Entre”, basado en una idea (kantiana) de humanidad. Esta idea de humanidad es lo único que podría demoler la cuestión de la raza y la clase que sirven como base para la jerarquización entre pueblos. El fenómeno de deshumanización no es contemporáneo, pero Arendt intenta ir un paso más allá de la dilucidación de la culpabilidad para evitar, en la medida de lo posible, que vuelva a ocurrir. Para ello hace hincapié en la corresponsabilidad que los sujetos poseen ante situaciones en las que se normaliza

y tolera públicamente la asunción de la violencia como algo connatural e intrínseco a las relaciones políticas.

La imposibilidad del diálogo político y de la construcción de un espacio vinculante es el resultado de la falta de comunicación entre los intersticios de la pluralidad, y ésta es el resultado de la deshumanización y la exclusión de colectivos humanos enteros, pues se jerarquizan las relaciones impidiendo que sean percibidas como un diálogo entre iguales y, como resultado último, impidiendo la aparición de un pluralismo político. La solución tradicional de construir los vínculos con los demás de forma análoga a la imagen de una gran familia es, desde la perspectiva de Arendt, uno de los motores de la exclusión y de la lógica schmittiana de amigo-enemigo que han permitido la culminación patológica de la dominación totalitaria. Para remediarlo, la propuesta arendtiana de humanidad toma como punto de partida su visión de la amistad.

Arendt construye su idea de la amistad diferenciándola radicalmente de la idea de fraternidad, muy similar a como Aristóteles entendió la amistad cívica. La vinculación fraternal, ligada a las relaciones de parentesco, tiene un carácter de obligatoriedad y el inconveniente de que la adición de nuevos miembros es dificultosa. Las comunidades construidas a raíz de la fraternidad están vinculadas debido a circunstancias naturales y culturales que no han sido elegidas (parentesco, nacionalismo, creencias religiosas, clase obrera, movimiento feminista). Por esta razón, la autora siempre se mostró tan suspicaz a la hora de vincularse socialmente con estos grupos. No se trata de una mentalidad elitista, sino que responde a la aceptación coherente y radical de su visión de la amistad, íntimamente ligada a la idea expresada por Gotthold Ephraim Lessing, como las relaciones basadas en las elecciones personales compartidas. Arendt expresó esta idea en una carta dirigida a su amigo Gershom Scholem en 1963 a raíz de la polémica derivada de su reflexión sobre los juicios de Eichmann: “En realidad, sólo amo a mis amigos y me siento completamente incapaz de cualquier otra clase de amor” (Arendt, 2010: 30).

En la entrevista con Günter Gaus, emitida un año más tarde, a finales del año 1964, para el programa *Zur Person*, habla sobre la distinción entre la amistad y la



fraternidad. Por medio de la amistad “la persona queda interpelada de forma directa y con independencia de toda referencia al mundo. Ésta es la razón por la que las personas de diferentes organizaciones pueden, pese a todo, mantener una amistad” (Arendt, 2010: 59). En cambio, las hermandades o fraternidades son un producto de las condiciones aleatorias de la vida humana (familia, lugar de nacimiento, color de piel, etnia, cultura, sexo biológico, género). A través de la amistad, Arendt entiende que uno “es leal, pero no ciegamente fiel. Conserva y cuida los afectos. Los vínculos que proporciona se basan en la alegría por compartir pensamientos, palabras y experiencias” (Alonso Rocafort, 2010: 251). La importancia de la amistad se deriva del hecho de que la amistad favorece la comprensión mutua entre la pluralidad, fortaleciendo la construcción de las relaciones y las acciones políticas, así como la cohesión del *sensus communis* bajo un suelo común y compartido.

El elemento político de la amistad se encuentra en el hecho de que cada uno de los amigos puede comprender, a través del diálogo, la verdad inherente a la opinión del otro. Más que comprender a su amigo en tanto persona, lo que un amigo comprende es de qué manera específicamente articulada se muestra el mundo común al otro, el cual en tanto persona nunca será igual, sino diferente. Este tipo de comprensión —que no es otra cosa que ver el mundo (como se dice vulgarmente hoy en día) desde el punto de vista del otro— es el tipo político de comprensión por excelencia (Arendt, 1997: 29)

Tomando como base esta visión de la amistad, Arendt recupera el carácter político que, según ella, subyace en la idea kantiana de «humanidad», puesto que está interesada en esa “confederación de Estados capaz de otorgar realidad política a la *idea* de humanidad” (Arendt, 2013: 115). En la *Crítica del Juicio*, Kant habla de la humanidad como una suerte de pacto originario donde se incluyen todos los sujetos. Conforme a sus propias palabras:

Humanidad significa, por una parte, el sentimiento universal de simpatía, por otra parte, la facultad de poderse comunicar universal e interiormente, propiedades ambas que, unidas, constituyen la sociabilidad propia de la humanidad, por medio de la cual se distingue del aislamiento de los animales (Kant, 1991: 322)

La pluralidad en su conjunto bebe de esta idea compartida “presente en cada individuo singular; y pueden considerarse civilizados o humanos en la medida en

que esta idea se convierte en el principio de sus juicios y de sus acciones” (Arendt, 2013: 138). La lectura arendtiana, a raíz de esta idea kantiana, entiende el concepto «humanidad» como un *supraconcepto* que hace referencia a “un conjunto de capacidades y propiedades normativas, fundamentales de la persona” (Gutmann, 2019: 237).

A través de la reivindicación de la idea kantiana de humanidad, resignifica la concepción sobre el poder. Cuando habla de que la pluralidad es *la* condición de la política, se refiere a que “hombres y mujeres reunidos políticamente en busca de un objetivo común generan poder” (Kohn, 2016: 36). Es la actuación conjunta y concertada entre los intersticios de la pluralidad lo que da forma al poder auténticamente político. Para que esta actuación común se produzca es necesario establecer y visibilizar públicamente las condiciones bajo las cuales los sujetos que conforman la pluralidad pueden entrar en comunión y establecer una comunicación donde queden interpelados de forma directa e igualitaria, y esto es posible por medio del pluralismo político. Arendt acepta radicalmente el postulado cosmopolita de la ilustración kantiana, incorporando en el diálogo a la tercera persona, a la otredad en sí misma, que resulta fundamental para establecer la relación vinculante irreductible con el “Entre”. Desde esta perspectiva, la amistad arendtiana rompe con cualquier elemento de familiaridad y, por ende, de posible exclusión tribal. Hace las veces de nexo o de marco de posibilidad entre los sujetos que componen la humanidad para mostrar el mundo común y compartido con el otro, su *sensus communis*. Esta lectura, idealmente, permite poner en diálogo tanto al conjunto de la pluralidad como a ideas y opiniones divergentes, que para Arendt equivaldría a los miembros de la humanidad kantiana.

Su lectura de la idea de humanidad kantiana es la única herramienta que encuentra para hacer frente a la deshumanización y a las condiciones de exclusión, soledad y banalización propias del totalitarismo que continúan repitiéndose en la actualidad. La preocupación de la autora sobre la posibilidad de volver a encontrarnos con una situación de terror y dominación totalitaria sigue estando vigente, porque seguimos sin responder políticamente al vaciamiento del pluralismo en la vida pública, derivado de su aislamiento y la normalización de la

violencia como categoría política. En un mundo con un discurso político tan polarizado donde se perpetúa la estigmatización de la diferencia, resulta harto complicado conectarse auténticamente con una tercera persona y encontrar un vínculo común. El diálogo político imperante no es amistoso, no está fundado, como pretendía Arendt, en un escenario compartido de pensamientos, palabras y experiencias. Por el contrario, el *alfabeto homicida* que está gestándose en este momento remarca la recaída en la superfluidad, la pérdida progresiva de la capacidad crítica de juicio en la vida pública y la aceptación de un mal estructural que, en esta ocasión, poseen un alcance global.

El camino que inicia para pensar políticamente el mundo posttotalitario no se cierra en sí mismo, sino que está abierto a ser compartido y continuado más allá de ella misma. La propia autora es plenamente consciente de que las consecuencias derivadas del fenómeno totalitario no se resolverán en su tiempo ni de manera cercana. Por esa razón, al final del prólogo a la primera edición de *Los orígenes del totalitarismo*, propuso, a modo de tarea pendiente para nosotros, elaborar «una nueva ley para la tierra» que sirva como punto de partida para repensar *mutatis mutandis* el tablero de juego de la política y su pluralismo. La solución que propone es una entre muchas posibles, pero la idea de recuperar el *factum* de la pluralidad, en su radical dimensión de suelo común, como medio para componer una comunidad abierta a la comunicación y la acción colectiva, nos puede servir como un lúcido punto de partida. La propia Arendt lo expresó de la siguiente manera:

La dignidad humana precisa de una nueva salvaguarda que sólo puede ser hallada en un nuevo principio político, en una nueva ley en la Tierra, cuya validez debe alcanzar esta vez a toda la humanidad y cuyo poder deberá estar estrictamente limitado, enraizado y controlado por entidades territoriales nuevamente definidas (Arendt, 2020: 27)

## **Bibliografía**

- Alonso Rocafort, V. (2010). *Retórica, democracia y crisis*. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Arendt, H. (1953). Understanding and Politics. *Partisan Review*, 20 (4), 377-392.
- Arendt, H. (1990). Philosophy and politics. *Social Research*, 57 (1), 73-103.

- Arendt, H. (1997). *Filosofía y política: Heidegger y el existencialismo* (Trad. Elena Martínez Rubio). Besatari.
- Arendt, H. (2002). Comprensión y política (Las dificultades de la comprensión) (Trad. Cristina Sánchez Muñoz). *Daimon. Revista de Filosofía*, 26, 17-30.
- Arendt, H. (2005). *Ensayos de comprensión, 1930-1954: Escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt* (Ed. Jerome Kohn) (Trad. Agustín Serrano de Haro). Caparrós.
- Arendt, H. (2010). *Lo que quiero es comprender. Sobre mi vida y mi obra* (Trad. Manuel Abella y José Luis López de Lizaga). Trotta.
- Arendt, H. (2013). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* (Ed. Ronald Beiner) (Trad. Carmen Corral). Paidós.
- Arendt, H. (2015). *¿Qué es la política?* (Ed. Fina Birulés) (Trad. Rosa Sala Carbó). Paidós.
- Arendt, H. (2016a). *La condición humana* (Ed. Manuel Cruz) (Trad. Ramón Gil Novales). Paidós.
- Arendt, H. (2016b). *La vida del espíritu* (Trad. Carmen Corral y Fina Birulés). Paidós.
- Arendt, H. (2018). *Diario filosófico 1950-1973* (Ed. Ursula Ludz e Ingeborg Nordmann) (Trad. Raúl Gabás). Herder.
- Arendt, H. (2019). *Pensar sin asideros. Ensayos de comprensión, 1953-1975. Volumen II* (Ed. Jerome Kohn) (Trad. Roberto Ramos Fontecoba). Página Indómita.
- Arendt, H. (2020). *Los orígenes del totalitarismo* (Trad. Guillermo Solana). Alianza.
- Birulés, F. (2007). *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*. Herder.
- Campillo, A. (2002). Espacios de aparición: el concepto de lo político en Hannah Arendt. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 29, 159-186. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2009.i40.649>
- Campillo, A. (2008). *El concepto de lo político en la sociedad global*. Herder.
- Clausewitz, C. von (2005). *De la guerra* (Ed. Gabriel Cardona) (Trad. Carlos Fortea). La Esfera de los Libros.
- Friedrich, C. L.; y Brzezinski, Z. (1956). *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*.

Harvard University.

- Giner, S. (2020). La filosofía moral política de Hannah Arendt. En Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo* (Trad. Guillermo Solana) (pp. 11-24). Alianza.
- Gutmann, T. (2019). Dignidad y autonomía. Reflexiones sobre la tradición kantiana (Trad. Carlos Emel Rendón). *Estudios de Filosofía*, 59, 233-254. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.n59a11>
- Kant, I. (1991). *Crítica del juicio* (Trad. Manuel García Morente). Espasa-Calpe.
- Kapuściński, R. (2007). *Encuentro con el Otro* (Trad. Ágata Oszeszek). Anagrama.
- Kohn, J. (2016). Introducción. En Hannah Arendt, *La promesa de la política* (Ed. Jerome Kohn) (Trad. Eduardo Cañas y Fina Birulés) (pp. 11-37). Austral.
- Lechner, N. (2002). *Las sombras del mañana. La dimensión subjetiva de la política*. LOM.
- Leiva Bustos, J. (2017). En la sombra acecha: residuos totalitarios de nuestra era. *Astrolabio. Revista internacional de filosofía*, 19, 75-86.
- Moran, D. (2011). Hannah Arendt. La fenomenología de la esfera pública. En Dermot Moran, *Introducción a la Fenomenología* (Ed. Gustavo Leyva) (Trad. Francisco Castro Merrifield y Pablo Lazo Briones) (pp. 270-300). Anthropos.
- Orwell, G. (2006). *Rebelión en la granja* (Trad. Rafael Abella). Espasa Calpe.
- Palomar Torralbo, A. (2009). Totalitarismo, experiencia y metáfora en Hannah Arendt. *Daimon. Revista de Filosofía*, 47, 133-148.
- Palomar Torralbo, A. (2015). *Fenomenología, metafísica y deconstrucción: la lectura arendtiana de Agustín de Hipona* (Tesis doctoral). Universidad de Murcia. <https://bit.ly/3wU7x8j>.
- Rayas Padilla, E. J. (2011). *El concepto de paria en la obra de Hannah Arendt*. Universidad de Guadalajara.
- Salamun, K. (1987). *Karl Jaspers* (Trad. Marciano Villanueva). Herder.
- Sánchez Madrid, N. (2021). *Hannah Arendt: la filosofía frente al mal*. Alianza.
- Venmans, P. (2017). *El mundo según Hannah Arendt: Ensayos sobre su vida y obra* (Trad. Laura Alonso Padula). Punto de Vista.
- Young-Bruehl, E. (2006). *Hannah Arendt. Una biografía* (Trad. Manuel Lloris Valdés). Paidós.